

Bármennyire idegennek tűnjenek is a valóságtól az eszmények, politikai intézményeink és jogszokásaink rendszerint mégis politikai eszményeink *valamilyen* értelmezését testesítik meg – ez az értelmezés azonban lényegileg különbözik az *interpretáció* szokványos hermeneutikai gyakorlatától. Az eszmények értelmezése nem interpretációs, hanem tartalmi kérdés: az a folyamat, amikor egy adott eszméhez (például a szabadsághoz) jogokat társítunk (a szabadságjogokat, például a szólás- és gondolatszabadság jogát), illetve meghatározzuk azokat az intézményeket és intézményi feltételeket (független bíróság, szabad sajtó, társadalmi nyilvánosság), amelyek között az adott jogok zavartalanul gyakorolhatók. Ezért van az, hogy politikai eszményeink tartalma rendszerint csak akkor válik vitatottá, amikor bevett értelmezésük megínogni látszik; például amikor hitelüket veszítik azok a politikai intézmények vagy jogszokások, amelyek a szabadság uralkodó értelmezését testesítik meg.

Ha a nyugati világ ma domináns politikai rendszerének, a liberális demokráciának a joggyakorlatát vesszük, azt tapasztaljuk, hogy napjainkban a szabadság voluntarista értelmezése a mérvadó: a szabadság tartalmát képező, egyre nagyobb számban kodifikált jogok döntően azt hivatottak biztosítani, hogy az egyén szabadon *megválaszthassa* szexuális, nemi vagy másmilyen identitását, hitét, a neki tetsző életformákat és habitusokat. Zavartalan gyakorlásának feltételeit pedig az állam és az egyház szigorú elválasztása, az állam világnézeti semlegességének követelménye, a magánszféra tisztelete, a kölcsönös tolerancia igénye, s a jóléti juttatások rendszere teremti meg – még akkor is, ha ezek a követelmények néha ütköznek egymással. Ez a szabadság nem ismer kényszert, s ez a tény némelykor még a szabad választás tárgyát képező dolgok karakterét is megváltoztatja: kétszáz évvel ezelőtt Thomas Jefferson vagy James Madison például még azzal érveltek a vallásszabadság mellett, hogy a hit engedelmesség és alázat (azaz a kényszer egy formája), s az államnak lehetővé kell tennie, hogy polgárai teljesíthessék kötelezettségeiket hittestvéreik és az egyház iránt. Ma a vallásszabadság mellet szóló érveink egyszerűen a lelkiismereti szabadság egyéni igényén alapszanak, s egyáltalán nem hivatkoznak a lelki kényszer egyetlen formájára sem: a hit szabad választás tárgya, a felekezeti hovatartozás pedig egyszerűen identitásunk része.

Bár hajlamosak lennénk a szabadságnak efféle felfogását liberálisnak nevezni, közelebb járunk az igazsághoz, ha azt mondjuk, hogy a szabadságnak

ez az értelmezése ma általánosan elfogadott liberális és szocialista oldalon egyaránt. Még napjaink *izmusai*, például a kommunitarizmus sem hoztak ilyen tekintetben lényegi változást. – Ha igaz az, hogy manapság a politikai problémák inkább technikai, adminisztratív, semmint elvi problémák, akkor ez nem – vagy nem csak – azért van, mert a politika mára közigazgatássá változott, hanem azért is, mert alapvető politikai eszményeink tartalmát, különösen a szabadság értelmét illetően ma teljes a konszenzus.

Mindezek után én mégis egy olyan – s mondhatnám: *az egyetlen olyan általam ismert* – politikai eszmeáramlatról kívánok beszélni, amely megpróbálja a szabadság ma uralkodó értelmezését valamelyest föllázítani – amely úgymond „a szabadság egy új utópiáját” javasolja.

* * *

Természetesen, ha akarnám se tudnám az európai republikanizmust a maga teljes historikumában az adott keretek között áttekinteni, de mégis kénytelen vagyok futólag utalni történeti genealógiájára, főként azért, hogy világgossá tegyem, mit értek republikanizmus alatt.

Azt a republikanizmust, amiről beszélni akarok, először is meg kell különböztetnünk az amerikai republikánus párt által ma képviselt konzervatív vagy neokonzervatív ideológiától: eszmeileg inkább a 18. századi republikánusok, Thomas Jefferson és James Madison nézeteihez, s az ő republikánus pártjukhoz áll közel – mint tudjuk, ez a mai *demokrata* párt közvetlen elődje. Ugyancsak meg kell különböztetnünk attól, amit ma Franciaországban republikánus hagyománynak neveznek – ez ugyanis egészen a forradalom és a jakobinus köztársaság idejéig visszanyúló, erősen antiklerikális és egyenlőséglvű, baloldali szellemi hagyomány.

A szó klasszikus értelmében vett republikanizmus valahol a görög antikvitás, a *polis* politikai tapasztalatában gyökerezik, amelyet elsőként szisztematikus igénnyel Arisztotelész összegzett a *Politikában*.¹ Maga Arisztotelész persze aligha nevezhető szigorú értelemben republikánus szerzőnek, de mindenképpen ő volt az, aki a *politeia*-ról adott beszámolója révén nagymértékben hozzájárult a *res publica* későbbi római eszményének a kialakulásához. Így, bár alig tett többet, minthogy korának politikai hiteit és evidenciáit egy magasabb reflexiós szinten fogalmazta újra, mégis Arisztotelész érdeme volt,

¹ A republikánus gondolati hagyomány rövid, adatszerű, de mégis átfogó áttekintését lásd Maurizio Viroli könyvében: *Republicanism, Hill and Wang*, New York, 2002. 105-108. Lásd ugyanerről még, némileg részletesebben, de nagyobb léptékekben Iseult Honohan könyvét, annak is első fejezetét: *The Historical Evolution of Republican Thought*, In. Uő.: *Civic Republicanism*, Routledge, London and New York, 2002. 13-144.

hogy a polisz filozófiája fennmaradt és hatott akkor is, amikor a természetes közege, a városállam már lehanyatlott.

A *res publica* klasszikus filozófiáját azonban a római auktorok műveiben, Livius történelmi munkájában,² Cicero *Államában*³ találjuk meg, ez az eszmény azonban a római köztársaság bukásával maga is elveszítette politikai jelentőségét, s a középkor folyamán legfennebb mint történelmi kuriózum került említésre. De ha nem is hatott, a *res publica* filozófiája a skolasztika idején mégis ismert volt, elsősorban Arisztotelész autoritása révén, akinek a *Politikájához* maga Aquinói Tamás írt egy *Expositio*-t, lehetséges, ámbár régmúlt kormányzati formaként említve benne a *status popularis*-t, a népuralmat.⁴ A republikánus gondolat reneszánsza azonban akkor következett el, amikor Itália területén kialakultak az első újkori városállamok – viszont az is igaz, hogy ez a reneszánsz sem lett volna elképzelhető Arisztotelész *Politikájának* skolasztikus interpretációja, s a késő középkori retorikai iskolák tananyagában fellelhető republikánus textusok kitartó lektúrje nélkül.

A reneszánszkori republikanizmusnak kései, de annál befolyásosabb dokumentuma Machiavelli öregkori műve, a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*.⁵ Machiavelli republikanizmusa lesz az ihletője bizonyos mértékig a brit republikanizmusnak a polgárháború és Cromwell köztársasága idején – ennek a kornak ma már kevésbé ismert szerzője James Harrington, akinek a főművét, az *Óceániát*⁶ a brit eszmetörténész, J. G. A. Pocock a *Machiavellian Moment*⁷ című programadó munkájában a 17. századi brit republikanizmus legfontosabb példajaként említi. De ugyanitt lehetne említeni Algernon Sidney vagy Milton nevét, a század végéről pedig a dicsőséges forradalom teoretikusát, John Locke-t.

Végezetül pedig ugyanehhez a republikánus hagyományhoz tartozik az amerikai alapító atyák némelyikének, különösen James Madisonnak az eszmévilága, illetőleg az amerikai politikai és társadalmi valóságot az 1830-as

² Titus Livius: *A római nép története a város alapításától I-IV.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982.

³ Cicero: *Az állam*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.

⁴ Lásd erről részletesebben: Quentin Skinner: *The State*, In. Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2006. [1997], 3-25.

⁵ Lásd Niccolò Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, In. *Niccolò Machiavelli művei, I. kötet*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1978. 87-441.

⁶ James Harrington: *The Commonwealth of Oceana; A System of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

⁷ J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment; Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

években tüzetesen elemző, abból bizonyos mértékig intellektuális ihletet merítő Alexis de Tocqueville, s az ő könyve, *Az amerikai demokrácia*.⁸

* * *

A 20. század republikánizmusa valamilyen, olykor áttétes formában, mindezeknek a szellemi örököse. Ezt döntően két szerző két könyvének alapján kísérlem meg bemutatni, név szerint Maurizio Viroli,⁹ és Quentin Skinner¹⁰ munkái alapján.¹¹

⁸ Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993.

⁹ Maurizio Viroli: *Republicanism*, Hill and Wang, New York, 2002. [Republicaneizmo, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1999.] Szempontunkból különösen érdekes a könyvnek a szabadság új utópiájával kapcsolatos fejezte: Maurizio Viroli: The New Utopia of Liberty, In. Uő.: *Republicanism*, 35-55. Viroli további, kapcsolódó munkái: Maurizio Viroli: *Machiavelli. Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1998; Maurizio Viroli: *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1997. [1995]; G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

¹⁰ Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. Skinner további, kapcsolódó munkái: Quentin Skinner: Freedom as the Absence of Arbitrary Power, In. Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008. 83-101; Quentin Skinner: A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya, In. *Világosság*, 1995/10, 21-33; Quentin Skinner: The idea of negative liberty, In. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (eds.): *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984. 193-221; Quentin Skinner: Machiavelli on the maintenance of liberty, In. *Politics*, 1983. vol. 18, 3-15.

¹¹ A szabadság republikánus eszménye körül kibontakozó, mára egyre terebélyesedő vitához azonban sokan hozzászóltak. A vita résztvevői közül a legismertebb név kétségkívül a Philip Pettit, lásd az ezzel kapcsolatos munkáit: Philip Pettit: Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems, In. Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008. 102-130; Philip Pettit: *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 1997; Philip Pettit: The freedom of the city: a republican ideal, In. A. Hamilton and P. Pettit (eds.): *The Good Polity*, Blackwell, Oxford, 1989. 141-168; Philip Pettit: A definition of negative liberty, In. *Ratio*, 1989. no. 2, 153-168. Az ő tanulmányai, kötetei mellett figyelmet érdemelnek még az alábbi szövegek: Matthew H. Kramer: Liberty and Domination, In. Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 2008. 31-57; Ian Carter: How are Power and Unfreedom Related, In. Cécile Laborde and John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*, 58-82; Per Mouritsen: Four models of republican liberty and self-government, In. Iseult Honohan and Jeremy Jennings (eds.): *Republicanism in Theory and Practice*, Routledge, London and New York, 2006. 17-38; Charles Larmore: Liberal and Republican Conceptions of Freedom, In. Daniel Weinstock –

Skinner angolként (és Pocock tanítványaként) érthető módon a brit republikánus hagyomány irányába tájékozódik, s ezért számára Harrington említett könyve, valamint Milton munkái jelentik a visszatérő hivatkozási alapot. Viroli viszont az itáliai republikanizmus máig legbefolyásosabb képviselőjét, Machiavellit hivatkozta, akinek nézeteit egyenesen magával a klasszikus republikanizmussal azonosítja.¹²

Mindketten kölcsönösen hivatkoznak egymásra (mindketten eszmetörténészek, részben egyező kutatási területtel), Viroli bővebben és a mesternek kijáró tisztelettel, Skinner szűkszavúan és udvariasan, mindösszesen egy lábjegyzet erejéig.

* * *

A végletekig egyszerűsítve a dolgot azt mondhatnánk, hogy a szabadság liberális és republikánus percepciója abban különbözik egymástól, hogy míg az előbbi a szabadságot a választás szabadságaként érti, addig az utóbbi az önkormányzás képességeként – pontosabban az önkormányzati tevékenységben való részvétel szabadságaként. A szabadság ilyen, republikánus víziója azonban vészes közelségbe visz bennünket a szabadság „pozitív” értelméhez, ahogyan azt Isaiah Berlin a híres esszéjében körvonalazta – és elutasította.¹³ Ezért mindjárt ezen a ponton jelezni kívánom, hogy a szabadságnak az önkormányzás képességével való azonosítása, feltéve, hogy valóban ez a republikánus szabadságésszmény valódi tartalma, nem jelenti, miként Berlin feltételezi, vágyaink elnyomását, a ráció uralmát, s ezzel összefüggésben az ésszerű társadalmi berendezkedés kívánalmát, az ésszerűség nevében működtetett diktatúrát. – Talán igaza volt Berlinnek akkor, amikor a szabadság jellemző pozitív értelmezését Kantnak tulajdonította, s az akarat autonómiájáról alkotott kanti tanításában vélte azt fölfedezni, de a republikánus textusokban – sem a régebbiekben, sem a maiakban – nem találjuk nyomát szabadság és autonómia azonosításának.¹⁴

Szabadnak lenni, a szó republikánus értelmében, nem egyenlő azzal, hogy „képes vagyok magamnak törvényt adni”, vagy hogy „csak olyan törvénynek engedelmeskedem, amelyhez magam is beleegyezésemet adtam”. A szabad-

Christian Nadeau (eds.): *Republicanism: History, Theory and Practice*, Frank Cass, London – Portland, OR, 2005. 83-103; Iseult Honohan: Freedom: Non-domination and Republican Political Autonomy, In. Uő.: *Civic Republicanism*, 180-213.

¹² Viroli: *Republicanism*, 4.

¹³ Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty, In. Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 2006. [1997], 369-386.

¹⁴ Viroli, i.m., 41.

ság állapota republikánus vélelem szerint inkább a dependencia hiánya, az az állapot, amikor az egyén védelmet élvez a kényszernek és a kiszolgáltatottságnak még a *lehetőségével* szemben is.¹⁵ Ez volt egykor Harrington válasza Hobbesnak (valamint Filmernek), s ez ma Viroli válasza Berlinnek.

Hobbes, mint ismeretes, azt írta a *Leviatánban*, hogy bár „Lucca városának tornyain még ma is olvasható” nagy betűkkel a *Libertas* felirat, „ebből azonban senki sem következtethet arra, hogy ott az egyénnek nagyobb szabadsága van”, „mint Konstantinápolyban”. „Mert akár királyságról, akár népi államról van szó, a szabadság egy és ugyanaz.”¹⁶ Berlin, körülbelül kétszáz év múlva, anélkül, hogy hivatkozna Hobbesra, lényegében megismétli érvét. Az a zsarnok, mondja, aki alattvalóinak széles körű szabadságot biztosít, lehet egyébként igazságtalan, támogathatja a legégbekiáltóbb egyenlőtlenségeket, elhanyagolhatja a rendet, az erkölcsöket, a művelődést, de a szó szigorú értelmében nem vét a szabadság ellen. Példaként ugyan nem a szultán kegyes és jóindulatú uralmát, hanem Nagy Frigyes Poroszországát és II. József Ausztriáját említi, példáinak üzenete azonban végső soron ugyanaz: a szabadság nem függ össze – legalábbis nem logikailag – a demokráciával és az önkormányzattal: „nincs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzat között”.¹⁷

Viroli Berlinnek adott replikája kifejezetten Harrington egykori érveire épül. Ha valamiért Lucca lakói szabadabbnak nevezhetők a szultán alattvalóinál, még akkor is, ha effektív, kvantifikálható szabadságuk – a dolgoknak az a köre, amit megtehetnek – ugyanaz, az csak azért van, mert csak a törvényeknek engedelmeskednek, és nincsenek kiszolgáltatva az önkénynek. Egy szabad városban kormányzók és kormányzottak egyaránt a törvények uralma alatt élnek, melyeknek célja éppen az egyének szabadságának biztosítása. Ezzel szemben az olyan politikai rendszerben, ahol akár egy személy is a törvény fölött áll, jelen van az önkény lehetősége. – Sem Isaiah Berlin, sem pedig Benjamin Constant, a modern liberális szabadságeszmény legvehemensebb védelmezői, nem figyeltek arra, állítja Viroli, hogy már a kényszer és az önkény pusztá *lehetősége* is kizárja a szabadság állapotát, hiszen szabadság alatt mindketten, akárcsak Hobbes, a kényszer hiányát értették.

A republikánus szabadságeszmény tehát látható módon nem csupán a pozitív, hanem a „negatív”, liberális szabadságeszménnyel is szemben áll: nem a kényszer, hanem a kényszer *lehetőségének* a hiánya.¹⁸ – Berlinnek kétségkívül igaza volt, amikor azt mondta, hogy a szabadság nem függ össze

¹⁵ Viroli, i.m., 42; Skinner: *Liberty before Liberalism*, 84.

¹⁶ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Polisz Könykiadó, Kolozsvár, 2001. 234.

¹⁷ Berlin, i. m., 373.

¹⁸ Skinner, i.m., 84.

logikailag a demokráciával (ellenkező esetben nyilván a 20. század demokratikus diktatúrái, a kommunista rezsimek sem jöhettek volna létre), de vajon igaza volt-e akkor, amikor ebből azt a következtetést vonta le, hogy a felvilágosult zsarnoksággal viszont összefér? Viroli vagy Skinner szerint ez elképzelhetetlen. Igaz lehet ugyan, hogy a szabadság nem függ össze a demokráciával, de elképzelhetetlen a törvény uralma nélkül. A törvény uralma pedig éppen azért vezet szabadsághoz, mert kiküszöböli az önkény lehetőségét – amint az még nagyon világos volt John Locke számára: „A törvény célja – írta – nem eltörölni vagy korlátozni, hanem *megóvni és kiszélesíteni a szabadságot*: mert a törvényekkel kormányozható teremtmények összes rendjére érvényes, hogy *ahol nincs törvény, ott nincs szabadság*. A szabadság ugyanis annyi, mint mentesnek lenni attól, hogy mások korlátozzanak és erőszakot alkalmazzanak velünk szemben, ami pedig lehetetlenség ott, ahol nincs törvény; viszont a szabadság nem abban áll – miként mondják –, hogy *mindenkinek szabad azt csinálnia, amihez csak kedve van*. (Hiszen ki lehetne szabad, ha bárki más kénye-kedve szerint parancsolgathatna neki?) Hanem abban, hogy tetszése szerint *mindenkinek szabad* rendelkeznie saját személyével, cselekedeteivel, birtokaival és egész vagyonával ama keretek között, amelyeket engedélyeznek a törvények, amelyeknek alá van vetve, miközben nincs alávetve senki más önkényes akaratának, hanem szabadon követheti a sajátját.”¹⁹

Miként az idézetekből is kiderül, a törvénynek való engedelmeskedés nem jelenti a szabadság korlátozását, a mások akaratától való függés, a kényszer bármilyen formája vagy annak lehetősége viszont igen. A republikánus gondolati hagyomány szerint tehát a törvény uralma nem azért vezet szabadsághoz, mert a törvények saját akaratunkat tükrözik, hanem mert a törvények egyetemes és absztrakt szabályok, s éppen ezért képesek megvédeni az egyéneket más egyének önkényével szemben.²⁰ A szabadság törvény általi korlátozása más, mint a mások önkényének való kiszolgáltatottság: az első engedelmesség, a második szolgaság.

* * *

A republikanizmus tehát nem a demokrácia, hanem a törvények uralmának eszméjét védi, Viroli ezért mindjárt könyvének elején siet hangsúlyozni, hogy szokványos percepciójával szemben a republikanizmus nem a partícipatív demokráciának valamiféle revideált elmélete, inkább a szabadság egy új utópiája. Könyvében ezért főként a republikánus szabadságeszmény tartal-

¹⁹ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1986. 77.

²⁰ Viroli, i.m., 52.

mát elemzi, illetve, ezzel összefüggésben, azokat a habituális elemeket (az állampolgári kiválóságot, patriotizmust stb.), amelyeket a republikánus szerzők általában a jó polgár erényeiként azonosítottak. Skinner számára viszont láthatóan fontosabb a köztársasági eszmény tartalmának, a köztársaságnak mint kormányzati formának a szerkezeti elemzése, ezért ő a szabadság-eszményt is az ezzel való relációban tárgyalja. – Éppen amiatt, mondja, mert a republikánus szerzők a szabadságot a másoktól való függés hiányaként értelmezték, és mert ki akarták zárni az önkény lehetőségét, arra a radikális álláspontra helyezkedtek, hogy szabadságról csak szabad államban lehet szó, azaz a szabadságot a politikai közösség állapotának direkt függvényeként gondolták el. A 17. századi brit republikánus szerzők textusaiban ezt az összefüggést általában a természetes és a politikai test analógiája jeleníti meg.²¹ Milton és Harrington szerint a szabadság birtoklása vagy hiánya ugyanaz az egyén és a (politikai) közösség esetében. Az egyén akkor lesz szolgává, ha az állam, a maga hatalma révén olyasmire kényszerítheti, amit a törvény se nem tilt, se nem ír elő.²² A politikai közösség viszont – kormányformától függetlenül – maga is elveszíti a szabadságát, ha az adott kormányzati forma lehetővé teszi, hogy a kormányzók önkényesen és törvénytelenül kormányozzanak. Meglehet, hogy a kormányzók soha nem fognak visszaélni a hatalmukkal, s az egyéni szabadság így soha nem fog sérülni, de a pusztán tény, hogy az egyén a kormányzók jóindulatának van kiszolgáltatva, máris szolgává teszi.²³ Következésképpen ezek a szerzők azt tanácsolták kortársaiknak, hogy ha meg akarják őrizni a szabadságukat, meg kell bizonyosodniuk afelől, hogy olyan politikai rendszerben élnek, amely nem engedi meg az önkényes hatalmat, azaz nem teszi lehetővé, hogy jogaik egy személy, egy csoport, vagy bármilyen állami hivatalnok jóindulatától függjenek. Ez pedig csak ott lehetséges, mondották, ahol a törvényhozás hatalma a nép, vagy a nép képviselőinek kezében összpontosul, s ahol a politikai közösség minden tagja – kormányzók és kormányzottak egyaránt – alá vannak vetve a törvénynek.²⁴

Mindez, még egyszer, nem jelenti azt, hogy a republikánus tradíció a szabadságot a politikai részvétellel, ez utóbbit pedig a közvetlen, participatív demokráciával azonosítaná, s ekképpen a szabadságnak azt az antikizáló eszményét védené, amiről már Constant kimutatta, hogy összeférhetetlen a modern ember szabadságigényével.²⁵ A szabadság republikánus percepciójá-

²¹ Skinner, i.m., 68.

²² Uo.

²³ Uo., 70.

²⁴ Uo., 74.

²⁵ Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése, In. Uő.: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997. 235-260.

ban nem jelenti az önkormányzati tevékenységben való aktív és állandó részvételt, ám a brit szerzők, Harrington, Milton, de az itáliaiak is általában egyetértettek abban, hogy a politikai részvétel, vagy legalábbis a politikai képviselet valamilyen formája az egyéni szabadság fenntartásának szükség-szerű feltétele.²⁶ Ennek ellenére nem találunk köztük olyant, aki a közvetlen demokrácia híve lett volna, mi több, döntő többségük – mind a britek, mind pedig az itáliaiak (akiknek eszménye általában Velence volt) – a kevert kormányzati formát védték: Arisztotelész nyomán ideálisnak a monarchikus, az arisztokratikus és a népi elem elegyítésével létrehozott kormányzatot tekintették, egyfelől, mert ez minden társadalmi osztálynak megfelelő helyet biztosít a kormányzásban, másfelől, mert ez képes leginkább a hatalmi ágak kényes egyensúlyát biztosítani.

Summa summarum: bár a republikanizmus nem azonos a demokratiz-mussal, de különböző történeti alakváltozataiban mindig is fenntartotta, hogy a szuverén tanácskozás joga – az a jog, hogy a politikai közösség egészét illető ügyekben maga döntsön – az állampolgárok testületét illeti meg. Az itáliai szerzők ebben a római jog elvére támaszkodtak, miszerint a mindenkit érintő döntésekben mindenkinek részt kell venni. Következésképpen, gon-dolták, addig és csak addig szabad egy köztársaság, ameddig polgárainak lehetősége van ezt ilyen vagy olyan formában megtenni.

És mivel azt tanították, hogy a politikai közösségben a legfelsőbb szuveren-itás a polgárok testületét illeti meg, egyszersmind elismerték az egyének ama képességét, hogy a maguk életét maguk irányítsák.

²⁶ Skinner, i.m., 74.